

INTRODUCCIÓN

I

El objetivo fundamental de este estudio es, dicho brevemente, la exposición de las líneas fundamentales de la filosofía novalisiana en el contexto de aquel proceso espiritual que, iniciándose en Kant, desemboca en la constitución del romanticismo temprano alemán. Ese proceso comienza en el intento de una resolución *estética* del problema kantiano de naturaleza y libertad, pero acaba afectando a una multitud de aspectos. La reflexión romántica podría ser entendida, según esta tesis, como un intento por explicar cómo sería posible la reconciliación de naturaleza y libertad en el seno de una experiencia estética: la que, en contacto con la religión, va a suponer la aparición de una *poesía romántica* y una *mitología de la razón*. Hemos querido centrar nuestro estudio en la obra de Novalis, y con ello, en el período comprendido entre finales de 1795 y 1800, por ser este autor —creemos— quien más adecuadamente representa el curso de este proceso que llamamos «constitución del romanticismo alemán». Su obra es una reflexión práctica sobre el arte y la belleza en medio de ese proceso filosófico que, desde la *Crítica de la razón pura*, desarrolla el problema de la escisión entre naturaleza y libertad.

Esta pretensión no sólo implica, como ocurre en general con todos aquellos autores que se han planteado aspectos problemáticos y complejos de la realidad, atender a otros *problemas* de su obra, sino que exige además una continua referencia a otros *autores*, en la medida en que el movimiento romántico es justamente eso: un movimiento, un ir y venir, donde los problemas, tesis y temáticas están explícitamente insertos en la comunicación y el intercambio cotidiano de ideas. En la multitud de cartas de los autores del Círculo romántico se encuentran referencias a intercambio de libros, escritos y manuscritos, que estos escritores se enviaban y comentaban mutuamente, y que son imprescindibles para la constitución del romanticismo como movimiento intelectual¹. Estudiar el planteamiento filosófico de Novalis como

[1] Los propios románticos son, por lo demás, conscientes de que su obra es una obra colectiva, y perciben su vocación literaria como parte de un destino espiritual común. Esto es particularmente así en el caso de Novalis y Schlegel. El primero escribe a éste, en cierta

médula de la constitución del romanticismo temprano supone, necesariamente, esbozar los problemas fundamentales de este romanticismo temprano en su conjunto, entendido como el programa de una nueva filosofía que tiene en la experiencia estética la clave de bóveda de toda su arquitectura conceptual y que se entiende a sí misma desde el camino abierto por la obra kantiana como restauración de la libertad. Los grandes teóricos de esta nueva filosofía son, además de Novalis, Friedrich Schlegel y Friedrich D. E. Schleiermacher.

De este modo, sería posible trazar una línea que conduce desde los problemas irresueltos del kantismo, y muy especialmente el de la relación entre naturaleza y libertad, al romanticismo temprano. Hay un momento en la historia de la filosofía en que el antiguo problema de «naturaleza y libertad» sufre una transformación insólita y pasa a convertirse en el asunto medular de la consideración filosófica. La forma de esa transformación es el desplazamiento del problema al ámbito de lo estético, y el lugar donde comienza se llama *Crítica del Juicio*, una obra que, más que solucionar el problema, acaba abriendo tal cantidad de cuestiones, que su desarrollo compete a todo ese movimiento intelectual y literario que es la *Frühromantik* y que acabará afectando a la constitución de todo el Idealismo alemán.

Para ello deberemos empezar considerando ciertos aspectos fundamentales de la filosofía kantiana. Lo importante en este punto no es un análisis riguroso de la misma, sino meramente resaltar aquellos aspectos que tienen relevancia para nuestro propósito. Entre ellos, principalmente, la instauración de la libertad como hecho fundamental y fundador de la actividad del sujeto. Kant, al trazar el enorme edificio conceptual de sus *Críticas*, viene a decir que hay algo que, sin ser conocido ni modificable, es condición última de todo conocer y actuar. El «yo pienso en absoluto» que debe poder acompañar a todas mis representaciones no es una de éstas, y por tanto se encuentra fuera del mundo condicionado.

Un yo fuera del mundo de las condiciones abre la puerta al idealismo y al romanticismo alemán. Ahora bien, ese yo, que es incondiciona-

ocasión: «De ninguna manera te he olvidado, y no podría hacerlo sin olvidarme a mí mismo», Novalis, *Schriften: die Werke Friedrich von Hardenbergs*, [en adelante: NS] Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, Kohlhammer Verlag [tomo I, *Das literarische Werk*, 1960; tomo II, *Das philosophische Werk I*, 1965; tomo III, *Das philosophische Werk II*, 1968; tomo IV, *Tagebücher, Briefwechsel, Zeitgenössische Zeugnisse*, 1975], IV, p. 186.

do, es también *moral*. Sin esta idea, la filosofía kantiana está incompleta. Y, de hecho, constituye un *factum* en cierto modo misterioso, casi mágico, el que la razón contenga este conato de incondicionalidad. La libertad exige el cumplimiento de las leyes de la razón, es decir, exige que las cosas sean, no lo que son, sino lo que deben ser. Exige, en fin, que la naturaleza sea libertad. Pues bien, es en la formulación específicamente *estética* que lleva a cabo Schiller sobre este problema donde el kantismo toma la forma adecuada para dar lugar al movimiento romántico.

Una buena manera de acercarse intuitivamente a Schiller podría ser pensar en jardines. Entre los grandes estilos de jardín europeo, el llamado «jardín inglés» es considerado habitualmente un *estilo romántico*; y justamente se caracteriza, no por ser pura naturaleza (como un bosque o una selva), sino por ser una racionalidad escondida en la naturalidad. El jardín inglés está *pensado* para que no parezca que ha sido pensado, para que parezca espontáneo, salvaje. Sin que esto pretenda ser algo más que una metáfora explicativa, este concepto romántico de jardín tiene como base la definición schilleriana (y por cierto kantiana) del arte bello: aquél que, siendo un artificio de la libertad, parece sin embargo naturaleza.

Kant intenta rescatar la libertad y la intimidad del hombre frente a la naturaleza mecánica, pero lo logra a fuerza de plantear una escisión insuperable, que es el centro de nuestra problemática, y frente a la cual Schiller planea un intento de solución en el ámbito estético². Toda la obra teórica de Schiller parte de la base de que la reconciliación entre naturaleza y libertad debe ser posible, y de que debe serlo porque naturaleza y libertad son, en el fondo, *lo mismo*. Pensar esta identidad trascendental en su inidentidad empírica es la tarea misma de la filosofía, la cual encuentra en la experiencia estética una de sus claves fundamentales. Todas las categorías analizadas por Schiller (bello, sublime, gracioso, digno, patético...) son tanto caracteres dramáticos como problemas ontológicos. Y aquí encontramos la trascendencia de la obra schilleriana con respecto al posterior desarrollo de la filosofía alemana: en que ha sabido extraer del hecho artístico una visión completa y coherente del mundo, e iniciar con ello una transformación profunda de aspectos fundamentales de la cosmovisión moderna.

[2] «Contra eso Schiller ve en el arte el medio de reconciliar lo espiritual y lo sensible, el impulso de forma y de materia, en el así llamado impulso de juego», Scholz, I., *Die deutsche Klassik*, Hollfeld C. Bange, 1985, p. 35.

La reconciliación no es una abstracción. No se trata de que —por decirlo así— Libertad y Naturaleza formen lo Uno, pero sólo en un mundo platónico de almas arrastradas por corceles divinos. La afirmación de Schiller es antropológica y tiene un origen existencial; y este hecho es, desde nuestro punto de vista, lo que le da a su teoría la fuerza y la consistencia necesarias para empujar ese enorme movimiento intelectual y literario que fue la *Frühromantik*. Que el hombre encuentre esta reconciliación significa que él mismo se siente reconciliado en su intimidad, porque ha intuido unificados dos aspectos de su ser que normalmente están en conflicto.

Lukács ha visto con lucidez cómo el progresismo schilleriano tiene por contrapunto (y a la vez condición de posibilidad) lo que se puede llamar un «pesimismo del presente»³; un pesimismo en la valoración del tiempo presente que, desde nuestro punto de vista, no es tan profundo como Lukács quiere hacer ver, puesto que el propio Schiller habla de la poesía moderna como superior a la antigua, y afirma que la especie humana es, en el tiempo moderno, superior a la de la época clásica. Pero en cualquier caso, este cierto pesimismo del presente no es sino la constatación de la insuficiencia empírica del mundo en relación a una razón que postula su superación absoluta.

Por lo demás, es también Schiller quien lleva a cabo una transformación insólita del concepto de naturaleza. Al convertirla en sujeto de actividad, la aleja definitivamente del mecanicismo ilustrado, y abre paso a un modo de considerarla, según el cual la naturaleza es ante todo *organismo*, es decir, vida que emerge desde sí y se expande⁴. Al hacerlo así, la escisión no puede ser definitiva ni absoluta, puesto que la naturaleza misma, el conjunto de todos los fenómenos, tiene también un aspecto *nouménico* en la medida en que es espontaneidad libre. Esta concepción de la naturaleza será fundamental, como es bien sabido, en la obra filosófica de Schelling, verdadero teórico de la nueva visión postkantiana de la naturaleza. Pues bien: este proceso de reconceptualización lo es al mismo tiempo de revalorización: la naturaleza ya no será nunca más ese lugar escabroso y horrible, mera negación de lo humano y objeto de obligada aniquilación, y nunca más alguien habla-

[3] V. Lukács, G., *Beiträge zur Geschichte der Ästhetik*, Aufbau Verlag, Berlin, 1954, p. 22.

[4] De ahí que Korff señale que “el mundo es en verdad un *proceso del mundo*, no un ser eterno, sino un eterno llegar a ser, formación y transformación», Korff, H.A., *Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte, II Teil, Klassik*, Koehler & Amelang, Leipzig, 1957, p. 15.

rá de la fealdad de los Alpes, aquellas montañas que horrorizaban al autor de un conocido libro de viajes del siglo anterior. La naturaleza es el principio de la libertad. La historia humana es la Odisea que comienza abandonando la feliz y a la vez inestable patria de la naturaleza para volver a ella al cabo del viaje, después de que el espíritu haya recorrido – en palabras de Hegel – su largo y penoso camino hasta reencontrarse consigo mismo. Un encuentro intelectual con la naturaleza que se verá culminado en el romanticismo alemán.

Es necesario añadir que Schiller ejerció, como también Fichte, una enorme fascinación humana y personal en los autores del Círculo de Jena. Ya en una carta fechada el 22 de septiembre de 1791, Novalis confiesa a Schiller su deseo de visitarlo⁵ y, a pesar de las mutuas incomprendiciones entre clásicos y románticos, la figura de este genio de la cultura alemana no dejará de ejercer influencia y autoridad sobre los jóvenes de Jena.

No se puede avanzar tampoco desde Kant a Novalis sin dedicar unas líneas a Fichte y a los primeros esfuerzos por superar el propio kantismo. Al menos en lo que se refiere al período en que hemos acotado este estudio, Fichte es el filósofo moderno al que los románticos, y Novalis particularmente, como veremos enseguida, ha dedicado mayor atención y del que se han nutrido intelectualmente. En Fichte, como en general en todos los grandes idealistas alemanes, la filosofía tiene que ver con respuestas a cuestiones de carácter fundamentalmente práctico: la filosofía es la reflexión activa del hombre sobre su propio destino, o por decirlo con una palabra menos cargada de fatalismo, sobre su *vocación* en el mundo.

Curiosamente, Kant había construido un gigantesco edificio conceptual en el que, para decir que no puede haber conocimiento que no esté constituido por conceptos que contengan intuiciones (al menos posibles), acaba hablando de categorías, ideas, esquemas, de la incondicionalidad del «yo pienso», etc. Y cuando se le pregunta qué es entonces todo eso, viene a decir que es una especie de conocimiento sin ser conocimiento, y a esta paradoja le da el nombre de «crítica», o «filosofía trascendental». Y lo que viene a hacer a renglón seguido es pedir, en resumen, que «se tire la escalera». Y ni Fichte ni los románticos estaban

[5] V. NS, IV, p. 89. En esa misma carta, Novalis añade: «Una palabra de usted influye más en mí que las más repetidas amonestaciones y enseñanzas de otros. Encendió en mí miles de luces y me fue más útil y provechoso para mi educación y forma de pensar que las más profundas deducciones y demostraciones», p. 90.

dispuestos a tirar la escalera. Todos ellos quieren ahora subirla hasta el final. Por eso, tanto Fichte como los románticos no tienen conciencia de estar haciendo metafísica (lo que ellos llaman, con Kant, «dogmatismo»), sino justamente «filosofía trascendental».

Pero Fichte no es sólo el hilo conector del romanticismo con Kant, sino mucho más allá, con toda la tradición filosófica europea y el platonismo, con una visión del mundo según la cual todo es deficiente con respecto a sí mismo, con la tesis según la cual lo verdaderamente real de las cosas no se encuentra en lo que son de hecho, sino en lo que son *según la idea*, es decir, según la forma que la razón tiene de ellas y que se vislumbra al cabo de un proceso vivo. Por lo demás, la tesis espinozista que afirma la pulsión de permanecer en su ser como explicación última de las acciones del hombre (como de todo ser vivo) es también en realidad la tesis de Fichte y los románticos, con una salvedad importantísima: para Spinoza el «ser» es meramente la existencia empírica de las cosas, mientras que para Fichte, lo que el hombre *es* está mucho más allá de las condiciones empíricas en que se encuentra; de hecho, lo que el hombre *es* se constituye en oposición a ese mismo carácter empírico. La tendencia fundamental es, entonces, no *permanecer*, sino *llegar a ser*, alcanzar lo que, en el fondo (según el carácter trascendental) se es. Por lo demás, la tesis kantiana de la dualidad empírico-trascendental, recogida en el idealismo de Fichte, es el verdadero enlace del romanticismo con cierta metafísica platónica, con la tesis de que el mundo sensible es sombra, caricatura de la verdadera naturaleza de las cosas. «Hardenberg sigue el camino de Platón dando a la idea más valor que a la realidad. Para él, como para Böhme, los pensamientos tienen una realidad muy particular (...) Para él, las ideas y las fuerzas actuantes en una hipóstasis determinada no son símbolos de la naturaleza, sino al revés: la naturaleza es para él símbolo de esas fuerzas»⁶. Ahora bien, ya hemos dicho que la naturaleza no es mera naturaleza en Novalis, sino que ella también es, esencialmente, lo que no es; es decir, la naturaleza es sólo la sombra de su verdadero ser. En la peculiar caverna romántica, los prisioneros son incapaces de liberarse de sus cadenas. La única forma que tienen de ver el sol es observar sus reflejos en los cristales y piedras de la cueva, e intuir, en cada reflejo del mismo, un poco de su verdadero aspecto.

[6] Feilchenfeld, W., *Der Einfluß Jakob Böhmés auf Novalis*, Verlag von Emil Ebering, Berlin, 1922, p. 75.

Fichte es, de hecho, justamente el autor a quien Novalis dedica sus primeras reflexiones y abre el romanticismo como una consideración nueva del problema del yo. Un yo consciente y libre que en Fichte se constituye como principio último, y que en la meditación de Novalis va a tomar una nueva forma, cuestionando precisamente la centralidad que el yo tiene en la *Doctrina de la ciencia*.

La pretensión de este trabajo es, una vez trazadas estas cuestiones generales, lograr cierta sistematización de la obra teórica de Novalis, mostrando, en cada uno de los temas tratados, que esta obra constituye el cénit y el compendio del romanticismo temprano alemán, en el sentido en que él es la cristalización más perfecta del espíritu filosófico y literario de los últimos años del siglo XVIII.

En la *Crítica del Juicio* se habla a menudo de la experiencia estética como el ámbito (si bien en Kant es sólo hipotético) de reconciliación del mundo natural y el mundo de la libertad. Cuando Novalis afirma el carácter veritativo de lo poético, hay que entender esto en sus justos términos: no se trata de que, en la belleza, se nos de ese conocimiento (el de lo Absoluto) que Kant había declarado imposible, sino que se trata, como ha señalado D'Angelo, de un saber parecido al que el propio Kant, por lo demás, aplica al yo⁷: no un saber objetivo, sino un saber directo e intuitivo. «Absoluto» (en alemán: *das Unbedingte*) es lo que no es cosa (*Ding*), pero también lo que no está en relación (*unbedingt*), por tanto también lo que no forma parte de esa relación sujeto-objeto que constituye el conocimiento. Esta forma de saber que tenemos, en la experiencia estética, de lo Absoluto se entiende mejor si nos remitimos a la tradición del platonismo: la que afirma que, en último término, la verdad de las cosas no es lo que ellas son *de hecho*, sino lo que son *de derecho*. Esa es la verdad que interesa a Novalis y cree descubrir en el ámbito de la experiencia estética. En ésta no se revela lo Absoluto en cuanto «objeto», sino precisamente como lo no-objeto que queda connotado por medio del carácter alegórico de toda forma de arte. Este sesgo platónico del romanticismo, problemático y más cercano a Plotino que al propio Platón, se traduce a veces en un estilo casi agustiniano de hablar de la interioridad humana:

[7] V. D'Angelo, P., *La estética del romanticismo*, Madrid, Visor, 1999, trad. de Juan Díaz de Atauri, p. 87.

«Soñamos con viajes a través del universo. ¿Pero no está el Universo en nosotros? No conocemos las profundidades de nuestro espíritu: hacia adentro va el camino misterioso. En nosotros, o en ningún sitio, está la Eternidad con sus mundos: el pasado y el futuro. El mundo exterior es el mundo de las sombras: lanza sus sombras sobre el reino de la luz»⁸.

El romanticismo temprano, y dentro de él muy especialmente Novalis, ha sido objeto de numerosos estudios contradictorios en la valoración que hacen de este movimiento. Esta ambigüedad es consecuencia de la naturaleza misma del objeto: del hecho de que la *Frühromantik* se constituya desde y frente a la Ilustración, que sea hija del kantismo pero trate de reconstruir la metafísica, que defienda el individualismo para luego exaltar a la Iglesia y al Estado, de tal forma que su imagen aparece ante nosotros como un confuso anarquismo aliado de la Restauración, una protesta lanzada al vacío bajo la sombra del trono y del altar.

Es nuestra intención mostrar a lo largo de este estudio una imagen orgánica del movimiento romántico ante la que sea posible comprender la comentada ambigüedad como consecuencia de una respuesta compleja ante una realidad igualmente compleja.

II

Hasta aquí, lo que se refiere al contenido. Por lo demás, hemos optado en este estudio por ofrecer nuestra propia traducción de los textos citados. Consideramos que forma parte del trabajo investigador facilitar la lectura —y con ella una determinada interpretación de la obra estudiada— a quienes no estén familiarizados con el idioma alemán. De todas formas, para permitir al lector acceder a las verdaderas fuentes, añadimos al final de este trabajo una relación de los textos originales a que se hace referencia, excluyendo los relativos a la literatura secundaria, con la numeración correspondiente a la de las notas a pie de página en que se citan.

Hemos marginado las citas de la literatura secundaria del cuerpo central de este estudio, apartándolas al ámbito de las notas a pie de página, siguiendo un criterio puramente práctico: el lector puede seguir un discurso unitario en torno a las fuentes originales y detenerse sólo cuando le interese en las matizaciones, interpretaciones y disputas hermenéuticas que se dan en el ámbito de la literatura secundaria.

[8] *NS*, II, pp. 416-418.

Para las referencias a la obra de Novalis, hemos optado por la edición crítica de la editorial Kohlhammer (*Schriften: die Werke Friedrich von Hardenbergs*), editada por Richard Samuel en colaboración con los grandes especialistas en Novalis Hans-Joachim Mähl y Gerhard Schulz. Se trata, creemos, de la edición más completa y sin duda la más manejada en el ámbito de la investigación de la obra de Novalis. La citaremos como *Novalis Schriften*, seguida del tomo, tal y como se indica en la bibliografía.

Para Kant, Schiller, Fichte, Friedrich Schlegel y Schleiermacher hemos seleccionado igualmente las ediciones académicas y se citan según la forma tradicional.

III

Por último conviene señalar que hemos planteado este estudio de un modo no polémico. Da muchas veces la impresión de que, en el fragor del combate académico, a menudo motivado por pequeños problemas que muy frecuentemente son insolubles, se ha perdido de vista el pensamiento, y de que la filosofía es ya sólo la excusa de la literatura secundaria. Tratando de evitar ese vicio intelectual, este estudio pretende suplir la falta de una introducción en castellano al pensamiento de Novalis, un autor que sólo en los últimos años empieza a tener en España el eco que merece. Hay, de todos modos, polémicas inevitables que deben ser tratadas en un estudio de estas características. Por poner un ejemplo: en el contexto de la hermenéutica contemporánea sobre la filosofía clásica alemana, es habitual encontrar la acusación de «totalitarismo», un asunto que ha oscurecido permanentemente todo acercamiento al idealismo y romanticismo alemanes. Una sospecha, cuando no directa acusación, que tiene un innegable fundamento histórico, pero cuya necesaria conexión filosófica es más que cuestionable. Se trata, además, de una cuestión que sólo es posible plantear cuando se ha aceptado la metodología heideggeriana de explicar toda la realidad histórica desde grandes esquemas interpretativos del tipo «metafísica-técnica-imagen», etc.

Por lo demás, el problema del totalitarismo planteado en el contexto de la filosofía clásica alemana tiene mucho que ver con el uso que hizo de sus genios nacionales el propio movimiento nacionalsocialista, y menos con la obra de éstos. A esto también ha contribuido una cierta

exégesis, digamos, nacionalista. Así, el 15 de junio de 1939 un neokantiano de renombre como Bruno Bauch pronunció una conferencia en la Universidad de Jena titulada «Schiller como poeta de la libertad», donde lo presenta como una especie de converso a la ideología de masas desde un ingenuo individualismo liberal, como poeta y pensador que acabó reconociendo la necesidad de pensar sintéticamente el «reinado de la fuerza» y el «reinado de las leyes»⁹.

En cualquier caso, los románticos son —desde nuestro punto de vista— los pensadores alemanes más capacitados para defenderse de esta acusación, grandes teóricos que fueron de la primacía de la libertad sobre la funcionalidad, de la dignidad humana sobre el Estado, y más aún, de la completa realidad del hombre sobre la exacerbación de alguno de sus ámbitos. El romanticismo fue consciente de que el hombre mismo es aquello que se pierde bajo las máscaras culturales de la historia; de ahí que toda su obra nos lleve siempre más allá de los problemas explícitamente planteados, hasta el espíritu mismo que, como el personaje de Borges, al trazar el mundo compone, sin darse cuenta, la imagen de su propio rostro.

[9] Y añade: «y los frutos de estas fuerzas no deben madurar sólo para el individuo y los fines del mismo, sino para los fines sagrados del todo de la nación». V. Bauch, Bruno, *Schiller als Dichter der Freiheit*, Jena, Fischer Verlag, 1939, p. 30.